



Sociedade e Estado

ISSN: 0102-6992

revistasol@unb.br

Universidade de Brasília

Brasil

Grosfoguel, Ramón

A estrutura do conhecimento nas universidades ocidentalizadas: racismo/sexismo
epistêmico e os quatro genocídios/epistemicídios do longo século XVI

Sociedade e Estado, vol. 31, núm. 1, enero-abril, 2016, pp. 25-49

Universidade de Brasília

Brasília, Brasil

Disponível em: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=339945647003>

- Como citar este artigo
- Número completo
- Mais artigos
- Home da revista no Redalyc

redalyc.org

Sistema de Informação Científica

Rede de Revistas Científicas da América Latina, Caribe, Espanha e Portugal

Projeto acadêmico sem fins lucrativos desenvolvido no âmbito da iniciativa Acesso Aberto

A estrutura do conhecimento nas universidades ocidentalizadas: racismo/sexismo epistêmico e os quatro genocídios/epistemicídios do longo século XVI*

Ramón Grosfoguel**

Resumo: Este artigo discute a estrutura epistêmica do mundo moderno em relação aos quatro genocídios/epistemicídios do longo século XVI (1450-1650). Argumenta-se que o privilégio epistêmico do homem ocidental foi construído às custas do genocídio/epistemicídios dos sujeitos coloniais. O artigo relaciona o racismo/sexismo epistêmico da estrutura das universidades ocidentalizadas e do mundo moderno ao genocídio/epistemicídio contra muçulmanos e judeus na conquista de Al-Andalus, contra povos nativos na conquista das Américas, contra povos africanos na conquista da África e a escravização dos mesmos nas Américas e, finalmente, contra as mulheres europeias queimadas vivas acusadas de bruxaria. Esses quatro genocídios/epistemicídios são fundantes da estrutura epistêmica moderno-colonial e das universidades ocidentalizadas. A tese principal deste artigo é que a condição de possibilidade para o cartesianismo idolátrico dos anos 1640 que assume o olho de Deus e arroga-se o direito de dizer “penso, logo existo” é o “extermínio, logo existo”.

Palavras-chave: universidades ocidentalizadas, epistemologia racista/sexista, sistema-mundo, genocídio/epistemicídios, conquista colonial.

Introdução

O racismo/sexismo epistêmico é um dos problemas mais importantes do mundo contemporâneo. O privilégio epistêmico dos homens ocidentais sobre o conhecimento produzido por outros corpos políticos e geopolíticos do conhecimento tem gerado não somente injustiça cognitiva, senão que tem sido um dos mecanismos usados para privilegiar projetos imperiais/coloniais/patriarcais no mundo. A inferiorização dos conhecimentos produzidos por homens e mulheres de todo o planeta (incluindo as mulheres ocidentais) tem dotado os homens ocidentais do privilégio epistêmico de definir o que é verdade, o que é a realidade e o que é melhor para os demais. Essa legitimidade e esse monopólio do conhecimento dos homens ocidentais tem gerado estruturas e instituições que produzem o racismo/sexismo epistêmico, desqualificando outros conhecimentos e outras vozes críticas frente aos projetos imperiais/coloniais/patriarcais que regem o sistema-mundo.

* Versão modificada do artigo “The structure of knowledge in westernized universities: epistemic racism/sexism and the four genocides/epistemicides of the long 16th century”, publicado no *Human Architecture: Journal of the Sociology of Self-Knowledge*, v. XI, issue 1, 2013, p. 73-90. Traduzido por Fernanda Miguens, Maurício Barros de Castro e Rafael Maieiro. Revisão: Joaze Bernardino-Costa.

** Professor do Departamento de Estudos Étnicos da Universidade de Califórnia – Berkeley. <grosfogu@berkeley.edu>.

Os projetos neoliberais, militares, internacionais, de direitos humanos estão informados pela autoridade do conhecimento Norte-cêntrica que se impõe por meio de mecanismos institucionais universitários, militares, internacionais (ONU, FMI, Banco Mundial), estatais etc. Essa autoridade não é democrática, impõe-se à base da superioridade do conhecimento imposta pela dominação ocidental capitalista do mundo e tem uma história de longa duração, objeto dos comentários que seguem.

Este artigo está inspirado na crítica de Dussel à filosofia cartesiana baseada em seu trabalho de história mundial acerca da conquista do continente americano no longo século XVI e na crítica de Boaventura de Sousa Santos às estruturas de conhecimento hegemônicas excludentes das epistemologias do Sul¹. Inspirado nos trabalhos de Dussel, o artigo agrega outra dimensão para as muitas contribuições sobre a conquista das Américas, relacionando três outros processos históricos que são constitutivos das estruturas de conhecimento do sistema-mundo: a conquista de Al-Andalus, a escravização de africanos nas Américas e o assassinato de milhões de mulheres queimadas vivas na Europa, acusadas de feitiçaria.

Uma vez que Dussel se centrou na lógica genocida da conquista, este artigo aponta para as implicações dos quatro genocídios do século XVI que Boaventura de Sousa Santos (2010) chamou de “epistemicídio”, ou seja, a destruição de conhecimentos ligada à destruição de seres humanos. O foco estará fundamentalmente direcionado para a emergência das estruturas de conhecimento modernas/coloniais, como a epistemologia fundante das universidades ocidentalizadas, e suas implicações para a decolonização do conhecimento.

As questões principais que serão abordadas estão baseadas nas análises realizadas por Boaventura de Sousa Santos acerca da universidade, das epistemologias do Sul e a epistemologia Norte-cêntrica. O que faço neste trabalho é tomar suas observações acerca das estruturas epistêmicas contemporâneas baseadas em homens ocidentais de cinco países (França, Alemanha, Inglaterra, Estados Unidos e Itália) e a partir de aí formular perguntas de investigações histórico-mundiais. As perguntas são as seguintes:

Como é possível que o cânone do pensamento em todas as disciplinas da ciências sociais e humanidades nas universidades ocidentalizadas (Grosfoguel, 2012) se baseie no conhecimento produzido por uns poucos homens de cinco países da Europa Ocidental (Itália, França, Inglaterra, Alemanha e os Estados Unidos)?

Como foi possível que os homens desses cinco países alcançaram tal privilégio epistêmico ao ponto de que hoje em dia se considere o seu conhecimento superior ao do resto do mundo?

1. O longo século XVI é uma formulação do historiador francês Fernand Braudel, que influenciou o trabalho do estudioso do sistema-mundo, Immanuel Wallerstein (1974). Ele se refere aos 200 anos que cobrem o período entre 1450-1650. Este é o período de formação de um novo sistema histórico denominado por Wallerstein como o moderno sistema-mundo, ou a economia-mundo europeia ou a economia-mundo capitalista. O processo histórico que formou esse novo sistema cobriu os 200 anos do longo século XVI. Eu usarei o longo século XVI para me referir ao processo de longa duração que cobre a formação inicial desse sistema histórico e uso o termo século XVI para me referir aos anos 1500.

Como eles conseguiram monopolizar a autoridade do conhecimento do mundo?

Por que o que hoje conhecemos como teoria social, histórica, filosófica, econômica ou crítica se baseia na experiência sócio-histórica e na visão de mundo de homens destes cinco países?

Como é que no século XXI, com tanta diversidade epistêmica existente no mundo, estejamos ancorados em estruturas epistêmicas tão provincianas camufladas de universais?

Quando se ingressa em qualquer departamento de ciências sociais ou humanidades, o cânone do pensamento a ser ensinado é fundamentalmente encontrado numa teoria produzida por homens dos cinco países da Europa ocidental citados anteriormente (Santos, 2010).

Entretanto, se a teoria emerge de uma conceituação baseada nas experiências e sensibilidades sócio-históricas concretas, assim como a concepção de mundo desses espaços e corpos sociais particulares, então as teorias científicas sociais ou qualquer outra teoria limitada à experiência e visão de mundo de somente cinco países no mundo são, para dizer o mínimo, provincianas. Mas esse provincianismo se disfarça debaixo de um discurso de “universalidade”. A pretensão é que o conhecimento produzido por homens desses cinco países tenha o mágico efeito de apresentar uma capacidade universal: suas teorias são supostamente suficientes para explicar as realidades sócio-históricas do restante do mundo. Como resultado, nosso trabalho na universidade ocidentalizada é basicamente reduzido a aprender essas teorias oriundas da experiência e dos problemas de uma região particular do mundo, com suas dimensões espaciais/temporais muito particulares e “aplicá-las” em outras localizações geográficas, mesmo que as experiências espaciais/temporais destas sejam completamente diferentes daquelas citadas anteriormente. Essas teorias sociais, baseadas nas experiências sócio-históricas dos cinco países, constituem a base teórica das ciências humanas nas universidades ocidentais dos dias de hoje. A outra face desse privilégio epistêmico é a inferioridade epistêmica. O privilégio epistêmico e a inferioridade epistêmica são dois lados da mesma moeda. A moeda é chamada racismo/sexismo epistêmico (Grosfoguel, 2012), na qual uma face se considera superior e a outra inferior.

Nas universidades ocidentalizadas, o conhecimento produzido por epistemologias, cosmologias e visões de mundo “outras”, ou desde geopolíticas e corpos políticos do conhecimento de diferentes regiões do mundo considerados como não ocidentais com suas diversas dimensões espaço/temporais, reputados “inferiores” em relação ao conhecimento “superior” produzido por uns poucos homens ocidentalizados dos cinco países, conformam o cânone do pensamento nas humanidades e nas ciências

sociais. O conhecimento produzido a partir das experiências sócio-históricas e concepções de mundo do Sul global – também conhecido como mundo “não ocidental” – é considerado inferior e é segregado na forma de “*apartheid* epistêmico” (Rabaka, 2010) do cânone de pensamento das disciplinas das universidades ocidentalizadas. Mais ainda: o conhecimento produzido por mulheres (ocidentais ou não ocidentais) é também visto como inferior e fora do elenco do cânone do pensamento. As estruturas fundacionais do conhecimento das universidades ocidentalizadas são epistemicamente racistas e sexistas ao mesmo tempo. Quais os processos históricos que produziram as estruturas do conhecimento fundadas no racismo/sexismo epistêmico?

Para responder a essas perguntas, precisamos retornar vários séculos e examinar a formação do racismo/sexismo no mundo moderno/colonial e sua relação com a *longue durée* das modernas estruturas do conhecimento. Ao considerar que o legado cartesiano tem exercido tanta influência nas estruturas do conhecimento, este artigo começa com uma discussão sobre a filosofia cartesiana; a segunda parte trata da conquista de Al-Andalus; a terceira sobre a conquista do continente americano e suas implicações para as populações de origem judaica e muçulmana na Espanha do século XVI, assim como para as populações africanas tiradas à força da África e escravizadas no continente americano; a quarta parte trata do genocídio/epistemicídio contra as mulheres indo-europeias acusadas de bruxaria e queimadas vivas pela Igreja cristã; a última parte trata do projeto de transmodernidade de Enrique Dussel e o que isso significa para a decolonização das universidades ocidentalizadas.

Filosofia cartesiana

Devemos começar qualquer discussão sobre as estruturas de conhecimento das universidades ocidentalizadas falando da filosofia cartesiana. A moderna filosofia é supostamente fundada por René Descartes (2013)². A frase mais famosa de Descartes – “penso, logo existo” – constitui uma nova fundação do conhecimento que desafiou a autoridade do conhecimento da cristandade³ desde o Império Romano. A nova fundação do conhecimento produzida pelo cartesianismo não é mais o Deus cristão, mas o novo “Eu”. Embora Descartes nunca tenha definido quem é esse “Eu”, está claro em sua filosofia que o “Eu” substitui Deus como a nova fundação do conhecimento e seus atributos constituem a secularização dos atributos do Deus cristão. Para Descartes, o “Eu” pode produzir um conhecimento que é verdadeiro além do tempo e do espaço, universal no sentido que não está condicionado a nenhuma particularidade e “objetivo”, sendo entendido da mesma forma que a “neutralidade” e equivalente à visão do “olho de Deus”.

2. Eu disse “supostamente” porque, como Enrique Dussel (2008a) demonstrou em seu ensaio *Meditações anticartesianas*, Descartes foi muito influenciado pelos filósofos cristãos da conquista espanhola nas Américas.

3. Observe que faço uma distinção entre cristandade e cristianismo. Cristianismo é a tradição espiritual religiosa. Cristandade é quando o cristianismo transforma-se em uma ideologia dominante utilizada pelo Estado. A cristandade emerge no século IV D.C., quando Constantino se apropria do cristianismo e o torna a ideologia oficial do Império Romano.

Para afirmar a existência de um “Eu”, que produz conhecimento equivalente à visão do “olho de Deus”, Descartes manteve dois argumentos principais: um é ontológico e o outro é epistemológico. Ambos constituem a condição de possibilidade para afirmação de que esse “Eu” pode produzir um conhecimento que é equivalente à visão do “olho de Deus”. O primeiro argumento é o dualismo ontológico. Descartes afirma que a mente é uma substância diferente do corpo. Isso permite à mente estar indeterminada e incondicionada pelo corpo. Dessa maneira, Descartes pode afirmar que a mente é similar ao Deus cristão, flutuando no céu, indeterminada por nenhuma influência terrestre e que pode produzir conhecimento equivalente à visão do olho de Deus. A universalidade equivale aqui à universalidade do Deus cristão, no sentido que não está determinada por particularidade alguma, está além de qualquer condição particular da existência.

O que poderia acontecer a esse argumento da “visão do olho de Deus” se a mente fosse de uma substância similar ao corpo? A principal implicação é que se desmoronaria o argumento de que o “Eu” pode produzir a “visão do olho de Deus”. Sem o dualismo ontológico, a mente estaria localizada num corpo, poderia ser similar em substância ao corpo e, então, ser condicionada pelo corpo. Este último indicaria que o conhecimento se produz a partir de um espaço particular do mundo e, assim, não existe produção de conhecimento não situada. Se for esse o caso, então não se poderia mais sustentar que um “Eu” humano possa produzir um conhecimento equivalente a uma visão do olho divino (Dussel, 1995; Haraway, 1988).

O segundo argumento de Descartes é epistemológico. Ele afirma que o único modo do “Eu” alcançar a certeza na produção do conhecimento é através do método do solipsismo. Como o “Eu” pode enfrentar o ceticismo e ser capaz de alcançar a certeza da produção do conhecimento? A resposta dada por Descartes é que esta poderia ser alcançada através de um monólogo interior do sujeito com ele próprio (o gênero aqui não é acidental por razões que irei explicar posteriormente). Com o método do solipsismo, o sujeito pergunta e responde questões num monólogo interior até alcançar a certeza do conhecimento. O que aconteceria se os sujeitos humanos produzissem um conhecimento dialógico, ou seja, em relações sociais com outros seres humanos? A principal implicação disso seria o desmoronamento da pretensão de um “Eu” capaz de produzir certeza em um conhecimento isolado nas relações sociais com outros seres humanos. Sem o solipsismo epistêmico, o “Eu” estaria situado nas relações sociais particulares, em contextos históricos e sociais concretos e, então, não haveria uma produção de conhecimento monológica, deslocada de lugar e antissocial. Se o conhecimento é produzido nas relações sociais particulares, ou seja, dentro de uma sociedade particular, então não se pode argumentar que o “Eu” humano pode produzir conhecimento equivalente à visão do “olho de Deus”.

A filosofia cartesiana tem exercido grande influência nos projetos ocidentalizados de produção de conhecimento. A pretensão de uma “não localização” da filosofia de Descartes, um conhecimento “não situado” inaugurou o mito da egopolítica do conhecimento, um “Eu” que assume produzir conhecimento de um não lugar. Como afirma o filósofo colombiano Santiago Castro-Gomez (2003), a filosofia cartesiana assume a epistemologia do ponto zero, ou seja, um ponto de vista que não assume a si mesmo como ponto de vista. A importância de René Descartes para a epistemologia ocidentalizada pode ser percebida 370 anos depois: as universidades ocidentalizadas seguem carregando o legado cartesiano como critério para validar a produção da ciência e do conhecimento. Mesmo os que são críticos da filosofia cartesiana continuam utilizando-o como critério para diferenciar o que é ciência ou não.

A divisão de “sujeito-objeto”, a “objetividade” – entendida como “neutralidade” –, o mito de um “Ego” que produz conhecimento “imparcial”, não condicionados por seu corpo ou localização no espaço, a ideia de conhecimento como produto de um monólogo interior, sem laços sociais com outros seres humanos e a universalidade entendida como algo além de qualquer particularidade continuam sendo os critérios utilizados para a validação do conhecimento das disciplinas nas universidades ocidentalizadas. Qualquer conhecimento que pretenda partir do corpo político do conhecimento (Anzaldúa, 1987; Fanon, 2010) e chegar à geopolítica do conhecimento (Dussel, 1977), em oposição ao mito do conhecimento da egopolítica cartesiana, é visto como tendencioso, inválido, irrelevante, sem seriedade, parcial, isto é, como conhecimento inferior.

O que é relevante para a “tradição do pensamento ocidental masculino” inaugurada pela filosofia cartesiana é o que constitui um evento histórico e mundial. Antes de Descartes, nenhuma tradição do pensamento pretendia produzir um conhecimento não situado que fosse divino ou equivalente a Deus. Este *universalismo idôlatrico* da “tradição do pensamento ocidental masculino” inaugurado por Descartes (2013) em 1637 pretende substituir Deus e produzir um conhecimento que seja equivalente a ele. As perguntas dusselianas são:

Quais são as condições políticas, econômicas, históricas e culturais para que alguém, em meados do século XVII, pretenda ser equivalente aos olhos de Deus e pretenda substituir a divindade do cristianismo?

Quem fala e a partir de que corpo político do conhecimento ou da geopolítica do conhecimento o faz?

Enrique Dussel (2005) responde a essas perguntas com o seguinte argumento: o “penso, logo existo” de Descartes é precedido por 150 anos de “conquisto, logo existo”. O *Ego conquiro* é a condição de existência do *Ego cogito* de Descartes. Se-

gundo Dussel, a arrogante e idólatra pretensão de divindade da filosofia cartesiana vem da perspectiva de alguém que se pensa como centro do mundo porque já conquistou o mundo. Quem é esse ser? Segundo Dussel (2005), é o *Ser imperial*. O “eu conquisto”, que começou com a expansão colonial em 1492, é a fundação e a condição da possibilidade do “eu penso” idólatrico que seculariza todos os atributos do Deus cristão e substitui Deus como fundamento do conhecimento. Uma vez que os europeus conquistaram o mundo, assim o Deus do cristianismo se fez desejável como fundamento do conhecimento. Depois de conquistar o mundo, os homens europeus alcançaram qualidades “divinas” que lhes davam um privilégio epistemológico sobre os demais.

No entanto, ainda há um elo perdido entre o “conquisto, logo existo” e o “penso, logo existo”. Não há condição inerente e necessária para derivar do “conquisto, logo existo” o “universalismo idólatra” (a visão dos olhos de Deus), nem o “racismo/sexismo epistêmico” (a inferioridade de todos os conhecimentos vindos dos seres humanos classificados como não ocidentais, não masculinos ou não heterossexuais) do “penso, logo existo”. O que conecta o “conquisto, logo existo” (*Ego conquiro*) com o idólatrico “penso, logo existo” (*Ego cogito*) é o racismo/sexismo epistêmico produzido pelo “extermínio, logo existo” (*Ego extermino*). É a lógica conjunta do genocídio/epistemicídio que serve de mediação entre o “conquisto” e o racismo/sexismo epistêmico do “penso” como novo fundamento do conhecimento do mundo moderno e colonial. O *Ego extermino* é a condição sócio-histórica estrutural que faz possível a conexão entre o *Ego coquiro* e o *Ego cogito*. Em seguida, se sustentará que os quatro genocídios/epistemicídios do longo século XVI são as condições da possibilidade sócio-histórica para a transformação do “conquisto, logo existo” no racismo/sexismo epistêmico do “penso, logo existo”. Esses quatro genocídios/epistemicídios ao longo do século XVI são:

1. contra os muçulmanos e judeus na conquista de Al-Andalus em nome da “pureza do sangue”;
2. contra os povos indígenas do continente americano, primeiro, e, depois, contra os aborígenes na Ásia;
3. contra africanos aprisionados em seu território e, posteriormente, escravizados no continente americano; e
4. contra as mulheres que praticavam e transmitiam o conhecimento indo-europeu na Europa, que foram queimadas vivas sob a acusação de serem bruxas.

Esses quatro genocídios/epistemicídios, são analisados com muita frequência de forma fragmentada, separados um dos outros. A tentativa aqui é de enxergá-los interconectados, inter-relacionados e como partes constitutivas das estruturas epis-

têmicas do “sistema-mundo capitalista, patriarcal, ocidental, cristão, moderno e colonialista” (Grosfoguel, 2011) criado a partir da expansão colonial, em 1492. Esses quatro genocídios foram ao mesmo tempo formas de epistemicídios que são partes constitutivas do privilégio epistêmico dos homens ocidentais. Para sustentar o argumento, devemos não apenas analisar a história do sistema-mundo, mas também explicar como e quando surgiu o racismo.

A conquista de Al-Andalus: genocídio/epistemicídio contra os muçulmanos e os judeus

A conquista definitiva de Al-Andalus, no final do século XV, foi realizada sob o lema da “pureza do sangue”, que era um discurso protorracista (embora não totalmente racista), contra as populações muçulmanas e judias durante a conquista colonial do território por parte da monarquia cristã espanhola contra o califado de Granada, que foi a última autoridade política muçulmana na Península Ibérica (Maldonado-Torres, 2008a). A prática da limpeza étnica no território de Al-Andalus produziu um genocídio físico e cultural contra muçulmanos e judeus. Os judeus e muçulmanos que ficaram no território foram assassinados (genocídio físico) ou forçados a se converterem ao cristianismo (genocídio cultural).

Essa limpeza étnica foi realizada através do genocídio (físico) e do epistemicídio (cultural) a partir dos seguintes processos:

1. A expulsão forçada dos muçulmanos e judeus de suas terras (genocídio), levou ao repovoamento do território com populações cristãs do norte da Península Ibérica (Caro Barojas, 1991; Carrasco, 2009). Isso é o que a literatura chama hoje de “colonialismo de população”.
2. A destruição massiva da espiritualidade e do conhecimento islâmico e judeu mediante o genocídio levou à conversão forçada (genocídio cultural) dos judeus e muçulmanos que decidiram permanecer no território (Barrios Aguilera, 2009; Kettami, 2012). Ao se converter os muçulmanos em mouriscos (muçulmanos convertidos) e os judeus em marranos (judeus convertidos), destruiu-se sua memória, seu conhecimento e sua espiritualidade (genocídio cultural). Isso era uma garantia de que os futuros descendentes de marranos e mouriscos nasceriam completamente cristãos, sem rastro da memória de seus ancestrais.

O discurso do Estado espanhol da “pureza do sangue” foi usado para vigiar as populações muçulmanas e judias que sobreviveram aos massacres. Com o objetivo de sobreviverem e se manterem no território, judeus e muçulmanos foram forçados a se converterem ao cristianismo (Galán Sánchez, 2010). Essas populações foram vigia-

dos pela monarquia cristã que esperava assegurar-se que não estavam simplesmente simulando a conversão e praticando secretamente o islã ou o judaísmo. A “pureza do sangue” foi um discurso usado para vigiar os convertidos e seus descendentes. Referia-se à “árvore genealógica” da população. A “árvore genealógica” dava às autoridades estatais a informação necessária para conhecer se os antepassados de uma pessoa ou família eram cristãos “puros” ou “não cristãos”, no caso de serem cristãos convertidos. O discurso da “pureza do sangue” não coloca em dúvida a humanidade das vítimas. Ele buscava vigiar aquelas populações que não tinham ascendência cristã em termos do quanto estavam próximas ou distantes do cristianismo, o seu objetivo era confirmar se a conversão era real ou fingida. Para a monarquia cristã espanhola, muçulmanos e judeus eram humanos com o “Deus equivocado” ou com uma “religião errada”. Percebiam eles como uma “quinta coluna” do sultanado otomano na Península Ibérica (Martín Casares, 2000; Carrasco, 2009; Galán Sánchez, 2010). Assim, os velhos discursos medievais de discriminação religiosa na Europa, tais como os antigos discursos antissemitas (judeófobos ou islamófobos) foram usados contra judeus e muçulmanos nas conquistas de Al-Andalus. É importante enfatizar que a possibilidade de conversão ainda estava em aberto, a antiga discriminação religiosa antissemita da Europa medieval praticada pela monarquia cristã espanhola (no final do século XV) ainda não era racial, e incluía entre os semitas tanto muçulmanos como judeus. Sempre quando os muçulmanos e os judeus se convertiam ao cristianismo, as portas para a integração estavam abertas, isso perdurou por todo o período de conquista de Al-Andalus por parte da monarquia espanhola medieval (Galán Sánchez, 2010; Domínguez Ortiz, 2009). A humanidade das vítimas não era posta em julgamento. O que se colocava em dúvida era a identidade ideológica e teológica dos sujeitos sociais. A classificação social usada na época tinha relação com uma questão teológica de ter o “Deus equivocado” ou a “religião errada” para dividir a sociedade em grupos religiosos. Em suma, o que importa aqui é o discurso da “pureza do sangue”, usado na conquista de Al-Andalus, que foi uma forma de discriminação religiosa, mas ainda não era plenamente racista, pois não colocava em dúvida, de maneira profunda, a humanidade de suas vítimas.

A conquista das Américas e a conquista de Al-Andalus: genocídio/epistemicídio contra povos indígenas, marranos, mouriscos e africanos

Quando Cristóvão Colombo apresentou, pela primeira vez, o documento conhecido como “Companhia das Índias” ao rei e à rainha da monarquia espanhola, a resposta foi de aceitação, mas com a postergação do projeto até a conclusão dos conflitos na região de Al-Andalus. Eles ordenaram que Colombo esperasse até a conquista final do califado de Granada, o último sultanato na Península Ibérica. A ideia da monarquia cristã espanhola era unificar todo o território sob o seu comando, com “um

Estado, uma identidade, uma religião”, em contraste com Al-Andalus, onde havia diversos sultanatos, com o reconhecimento dos direitos das “múltiplas identidades e espiritualidades nos limites de suas fronteiras” (Maíllo Salgado 2004; Kettami 2012).

O projeto da monarquia cristã espanhola – de criar uma correspondência entre as identidades do Estado e da população – constituiu a ideia de Estado-nação na Europa. O objetivo principal, conforme expresso pelo rei e pela rainha a Colombo, era a unificação de todos os territórios sob a autoridade da monarquia cristã, como um primeiro passo, que deveria anteceder a conquista de terras para além da Península Ibérica.

A conquista definitiva sobre a autoridade política muçulmana na Península Ibérica se concluiu em 2 de janeiro de 1492, com a capitulação do Emirado Nasrida de Granada. Apenas nove dias depois, em 11 de janeiro de 1492, Colombo encontrou-se novamente com a rainha Isabel. Mas, desta vez, o encontro aconteceu no Palácio Nasrida de Granada, onde Colombo obteve a autorização real e os recursos para sua viagem. Dez meses depois, em 12 de outubro de 1492, Colombo chegou à costa do território que denominou Índias Ocidentais.

A relação entre a conquista de Al-Andalus e a conquista das Américas é pouco explorada pela literatura. Os métodos de colonização e dominação utilizados em Al-Andalus foram transportados para as Américas (Garrido Aranda, 1980). A conquista de Al-Andalus foi tão importante para a mentalidade dos conquistadores espanhóis que Hernán Cortés – o conquistador do México – confundiu os templos astecas com mesquitas.

Além do genocídio, a conquista da região de Al-Andalus foi acompanhada por um epistemicídio. A queima das bibliotecas, por exemplo, foi um método fundamental para a conquista da região. A biblioteca de Córdoba, com um acervo de 500 mil livros, quando a maior biblioteca cristã da Europa não continha mais de mil livros, foi queimada no século XIII. Até a conclusão da conquista de Al-Andalus, muitas outras bibliotecas tiveram o mesmo destino, culminando com a queima dos 250 mil volumes da biblioteca de Granada pelo cardeal Cisneros, no início do século XVI. Estes métodos eram estendidos aos ameríndios. Assim, o mesmo aconteceu com os códices indígenas – a parte escrita da prática utilizada pelos ameríndios na busca pelo conhecimento. O genocídio e o epistemicídio caminharam juntos no processo de conquista das Américas e de Al-Andalus.

Um processo similar aconteceu com os métodos de evangelização empregados contra os povos indígenas nas Américas (Garrido Aranda 1980; Martín de la Hoz 2010). Este foi inspirado nos métodos utilizados contra os muçulmanos na Península Ibérica (Garrido Aranda 1980), que consistia simultaneamente em uma forma de

aniquilação da espiritualidade e de epistemicídio. A destruição do conhecimento e da espiritualidade caminharam juntas, tanto na conquista de Al-Andalus quanto na conquista das Américas.

Entretanto, é fundamental compreender como a conquista das Américas afetou a conquista dos mouriscos (muçulmanos convertidos) e dos marranos (judeus convertidos) na Península Ibérica durante o século XVI. Neste momento, a conquista das Américas estava no centro de novos discursos e formas de dominação que emergiram ao longo do século XVI com a criação do sistema-mundo moderno-colonial. A contribuição de Nelson Maldonado-Torres é crucial, pois o autor afirma que no século XVI acontece uma transformação das antigas formas de classificação social imperialista existentes desde o século III-IV, quando Constantino transformou o cristianismo na ideologia dominante do Império Romano. De acordo com Maldonado-Torres,

[...] as coordenadas conceituais que definiram a “luta pelo império” e as formas de classificação do século IV e dos séculos seguintes, antecessores da “descoberta” e da conquista das Américas, mudaram drasticamente no século XVI. A relação entre a religião e o império estaria no centro de uma transformação dramática de um sistema de poder baseado em diferenças religiosas para outro baseado em diferenças raciais. É justamente por essa razão que na Modernidade a *episteme* dominante não seria mais definida pela tensão e pela colaboração mútuas entre a ideia de religião e a visão imperialista do mundo conhecido, mas, mais precisamente, através de uma relação dinâmica entre o império, a religião e a raça. Ideias sobre raça, religião e império funcionavam como cortes significativos no imaginário do mundo moderno e colonial emergente [...] (Maldonado-Torres, 2008a: 230).

Se os métodos de conquista militares e evangelizadores empregados em Al-Andalus para que se alcançasse o genocídio e o epistemicídio foram transplantados para a conquista dos povos indígenas das Américas, podemos afirmar que este domínio também criou um novo imaginário e uma nova hierarquia racial, capaz de transformar a conquista dos mouriscos e dos marranos na Península Ibérica, no século XVI. A conquista das Américas afetou as velhas formas de discriminação religiosa medieval contra os mouriscos e marranos na Espanha do século XVI. O primeiro ponto a ser enfatizado na história é que, depois de meses de navegação pelo Oceano Atlântico, Colombo registrou em seu diário o momento em que pisou fora da embarcação, em 12 de outubro de 1492, o seguinte:

[...] a mim me parece que [eles] são um povo pobre de tudo. Todos andam nus como suas mães os puseram no mundo... Devem ser servos bons e desenvoltos, pois observei que assimilam

rapidamente aquilo que lhes é dito. E acredito que podem ser facilmente convertidos em cristãos, me parece que não formam uma seita.

A afirmação de Colombo abriu um debate que se estendeu pelos 60 anos seguintes (1492-1552). De acordo com a argumentação de Nelson Maldonado-Torres (2008a), no fim do século XV, a noção colombiana de *“gente sin secta”* (“povos sem religião”) significava uma coisa nova. Dizer “povos sem religião” hoje em dia quer dizer que estamos nos referindo a “povos ateus”. Entretanto, no imaginário cristão do fim do século XV, a frase “povos sem religião” possuía uma conotação distinta. No imaginário cristão, todos os seres humanos são religiosos. Eles podem ter o “Deus errado” ou “os deuses errados”, pode haver guerras onde se derrama sangue na luta contra o inimigo equivocado, mas a humanidade do outro, como algo a ser conquistado e uma forma de dominação, não estava posta em questão. O que estava sendo questionado era a “teologia” do outro. Tudo foi radicalmente modificado em 1492, com a conquista das Américas e a caracterização de povos indígenas por Colombo como “povos sem religião”. Como dissemos, uma leitura anacrônica desta frase pode fazer parecer que Colombo se referia a “povos ateus”. Mas, no imaginário cristão da época, não ter uma religião equivalia a não ter uma alma, isto é, ser expulso da esfera do humano. Como diz Nelson Maldonado (2008a):

A referência aos indígenas como sujeitos sem religião os remove da categoria humana. A religião é universal entre os seres humanos. Entretanto, a alegada falta de religiosidade entre os nativos não é tomada inicialmente para indicar a própria falsidade da assertiva, mas, ao contrário, serve para afirmar a existência de sujeitos não completamente humanos no mundo. A assertiva de Colombo sobre a falta de religião dos povos indígenas introduz um novo significado antropológico para o termo. À luz do que vimos até aqui, se faz necessário adicionar que este significado antropológico também se conecta a um método bastante moderno de classificação dos seres humanos: o racial. Com uma única jogada, Colombo trouxe o discurso sobre religião do plano teológico para o plano da antropologia filosófica moderna, que distingue diferentes graus de humanidade através de identidades fixadas, posteriormente denominadas raças (Maldonado, 2008a: 217).

Ao contrário do que atesta o senso comum contemporâneo, o “racismo de cor” não foi o primeiro discurso racista. O “racismo religioso” (“povos com religião” *versus* “povos sem religião” ou “povos com alma” *versus* “povos sem alma”) foi o primeiro elemento racista do “sistema-mundo patriarcal, eurocêntrico, cristão, moderno e colonialista” (Grosfoguel, 2011) formado durante o longo século XVI. A definição de “povo sem religião” foi cunhada na Espanha, no final do século XV e início do século XVI. O debate suscitado pela conquista das Américas era sobre se

os “povos sem religião” encontrados por Colombo em uma de suas viagens eram “povos com alma ou sem alma”. A lógica da argumentação era a seguinte: 1. se você não tem uma religião, você não tem um Deus; 2. se você não tem um Deus, você não tem uma alma; e, por fim, 3. se você não tem uma alma não é humano, mas animal.

O debate tornou os “povos sem religião” em povos “sem alma”. Este discurso racista colonial causou um efeito que redefiniu e transformou o imaginário dominante do tempo e os discursos discriminatórios medievais. O conceito de “pureza do sangue” adquiriu novo significado. A “pureza do sangue” não era mais uma tecnologia de poder para submeter pessoas com ancestrais muçulmanos ou judeus na árvore genealógica, com o objetivo de garantir que ele/ela não estivesse fingindo a conversão, como no século XV, durante a conquista de Al-Andalus. O significado de “pureza do sangue” depois da conquista das Américas, com a emergência do conceito de “povos sem alma”, fez com que a questão deixasse de ser sobre confessar a “religião errada” e passasse a ser sobre a humanidade do sujeito praticante da “religião errada”⁴.

Como resultado, o grande debate, durante as primeiras cinco décadas do século XVI, foi sobre a existência ou a não de uma alma “índia”. Na prática, tanto a Igreja quanto o Estado imperialista espanhol já escravizavam uma quantidade massiva de povos indígenas, assumindo a noção de que “índios” não possuíam alma. O racismo de Estado não é um fenômeno posterior ao século XVIII, emergiu da conquista das Américas no século XVI. Entretanto, existiam vozes críticas no interior da Igreja, questionando a ideia dominante e propondo que os “índios” possuíam uma alma, ainda que fossem bárbaros a serem cristianizados (Dussel, 1979; 1992). Eles afirmavam que, a partir do momento em que os “índios” possuísssem uma alma, seria pecado, aos olhos de Deus, escravizá-los. O trabalho da Igreja deveria ser o de cristianizá-los com a utilização de métodos pacíficos. Esse foi o primeiro debate racista na história do mundo e, do mesmo modo, o “índio” constituiu a primeira identidade moderna.

A categoria “índio” constituiu uma nova invenção da identidade moderna e colonial, homogeneizante das identidades heterogêneas que existiam nas Américas antes da chegada dos europeus. Além disso, é importante recordar que Colombo pensou ter chegado às Índias e, por isso, chamou de “índios” os povos que encontrou. Desse engano geográfico eurocêntrico, o “índio” emerge como nova identidade. Mas questionar se os “índios” possuíam ou não almas já era uma questão racista com referência direta à humanidade⁵.

No século XVI, este debate tinha importantes implicações no imaginário cristão. Se os “índios” não possuíam uma alma, estava justificado escravizá-los e tratá-los

4. É importante lembrar que, na Europa do século XVI, o latim era a língua escrita. A Igreja Católica, por meio da teologia cristã, centralizava o conhecimento. Através desta rede interna, o debate sobre a conquista das Américas viajou da Espanha para outras partes da Europa. Assim, o debate sobre Colombo e a teologia cristã espanhola no Novo Mundo, bem como sobre os sujeitos ali encontrados, era acompanhado com atenção particular em outras partes da Europa.

5. Este ceticismo quanto à humanidade do outro é o que Nelson Maldonado-Torres (2008b) denominou como o “ceticismo misantrópico”.

6. Refiro-me à classificação social do sistema social. De acordo com Maldonado-Torres, já havia indivíduos articulando discursos que poderiam ser identificados como racistas a partir de um ponto de vista contemporâneo. Entretanto, a classificação da população na Europa medieval não era baseada na classificação racial, isto é, não se organizava em torno de uma lógica social relacionada a uma questão radical sobre a humanidade dos sujeitos sociais. A classificação social da população baseada em uma lógica social racista foi um processo posterior a 1492.

como animais durante a execução de seu trabalho. Mas, caso possuíssem uma alma, seria um pecado, aos olhos de Deus, escravizá-los, assassiná-los ou maltratá-los. O debate foi crucial na transformação dos antigos discursos e práticas discriminatórias religiosas medievais. Até o fim do século XV os antigos discursos afirmavam que muçulmanos e judeus adoravam o “Deus errado”, com uma “teologia errada”, e que havia a influência de Satanás na “religião errada”, mas sem o questionamento da humanidade dos praticantes⁶. A possibilidade de conversão estava disponível para as vítimas dos discursos discriminatórios. Mas, com a colonização das Américas, os velhos discursos discriminatórios modificaram-se rapidamente, transformando-se na dominação racial moderna.

Ainda que naquele tempo a palavra “raça” não fosse utilizada, o debate sobre ser ou não dotado de alma era essencialmente racista, à semelhança do discurso científico do século XIX. O debate teológico do século XVI tinha a mesma conotação do discurso científico do século XIX sobre a constituição dos seres humanos ou não humanos. Ambos eram debates sobre a humanidade ou a animalidade do outro, articulados pelo discurso racista institucionalizado pelos Estados, como a monarquia espanhola no século XVI ou os Estados-nação da Europa Ocidental no século XIX. Esta lógica institucional racista de “não ter uma alma” no século XVI ou de “não ter uma biologia humana” no século XIX tornou-se o princípio organizador da divisão internacional do trabalho, que culminou na acumulação capitalista em escala mundial.

O debate continuou até o famoso julgamento de Valladolid, em 1552. Como a teologia cristã, encarnada na Igreja, centralizava o conhecimento, a monarquia imperialista cristã espanhola colocou nas mãos de um tribunal a questão sobre “os índios serem ou não dotados de alma”. Os teólogos envolvidos eram Bartolomé de las Casas e Gines Sepúlveda. Após 60 anos (1492-1552) de debate, a monarquia espanhola finalmente solicitou de um tribunal uma decisão definitiva sobre a humanidade ou a não humanidade dos “índios”.

Como sabemos, Gines Sepúlveda defendeu que os “índios” eram seres “sem alma” e, portanto, animais que poderiam ser escravizados no processo do trabalho, sem que houvesse qualquer pecado aos olhos de Deus. Parte da sua argumentação para demonstrar a inferioridade dos “índios” – criaturas abaixo da linha do humano – consistia no argumento capitalista moderno de que os “índios” não teriam qualquer senso de propriedade privada ou de mercado, pois se baseavam na coleta e na distribuição recíproca das riquezas.

Bartolomé de las Casas, por sua vez, argumentou que os “índios” possuíam uma alma, em estado bárbaro, necessitando de cristianização. Entretanto, para Las Casas

era um pecado, aos olhos de Deus, escravizá-los. O que ele propunha era a cristianização. Tanto Las Casas como Sepúlveda representam, respectivamente, a inauguração dos dois maiores discursos racistas, com as consequências mais duradouras, capazes de mobilizar os impérios pelos 450 anos que se seguiram: os discursos racistas biológico e cultural.

O discurso biológico racista do século XIX é uma secularização do discurso teológico racista de Sepúlveda. Quando a autoridade do conhecimento passou da teologia cristã para a ciência moderna – após o projeto Iluminista do século XVIII e a Revolução Francesa –, o discurso teológico racista de Sepúlveda sobre “povos sem alma” sofreu uma mutação com a ascensão das ciências naturais, tornando-se um discurso biológico racista sobre “povos sem a biologia humana” e, posteriormente, “povos sem genes” (sem a genética humana). O mesmo aconteceu com o discurso de Bartolomé de las Casas. O discurso teológico de Las Casas, acerca dos “bárbaros a serem cristianizados” no século XVI transmutou-se com a ascensão das ciências sociais, agora em um discurso racista da antropologia cultural, sobre “primitivos a serem civilizados”.

O desfecho do julgamento de Valladolid também é bastante conhecido. Embora a perspectiva de Sepúlveda tenha vencido nas instâncias maiores, a de Las Casas venceu em instâncias menores. Assim, a monarquia imperialista espanhola decidiu que os “índios” possuíam uma alma, mas que eram bárbaros a serem cristianizados. Entretanto, reconheceu-se que era um pecado, aos olhos de Deus, escravizá-los. A conclusão aparentemente significou a liberação dos “índios” do jugo colonial espanhol. Na divisão internacional do trabalho, os “índios” foram transferidos do trabalho escravo para outra forma de coerção denominada *encomienda*. Desde então, institucionalizou-se, de modo ainda mais sistemático, a ideia de raça. O racismo institucional consolidou-se como princípio organizador da divisão internacional do trabalho e da acumulação capitalista em escala mundial.

Enquanto os “índios” eram dispostos pela *encomienda*, sob um regime de trabalho imposto, os africanos, classificados como “povos sem alma”, eram trazidos para as Américas para substituir os “índios” no trabalho escravo. Nesta época, os africanos eram percebidos como os muçulmanos e a racialização dos muçulmanos na Espanha do século XVI estendia-se a eles. A decisão de trazer cativos da África, a serem escravizados nas Américas, guardou uma relação direta com a conclusão do Julgamento de Valladolid, em 1552. Neste ponto tem início o sequestro massivo e a comercialização de cativos imposta pelos 300 anos seguintes. Com a escravização dos africanos, o racismo religioso foi complementado, ou vagarosamente substituído, pelo racismo de cor. Desde então o racismo contra o negro tornou-se uma estrutura fundamental e constitutiva da lógica do mundo moderno-colonial.

O sequestro de africanos, com sua escravização nas Américas, tornou-se um evento de suma importância na história mundial (Nimako & Willemsen, 2011). Milhões de africanos morreram nos processos de captura, transporte e escravização nas Américas. Foi um genocídio em escala massiva. E, conforme os casos anteriores delineados, o epistemicídio foi inerente ao genocídio. Nas Américas os africanos eram proibidos de pensar, rezar ou de praticar suas cosmologias, conhecimentos e visão de mundo. Estavam submetidos a um regime de racismo epistêmico que proibia a produção autônoma de conhecimento. A inferioridade epistêmica foi um argumento crucial, utilizado para proclamar uma inferioridade social biológica, abaixo da linha da humanidade. A ideia racista preponderante no século XVI era a de “falta de inteligência” dos negros, expressa no século XX como “os negros apresentam o mais baixo coeficiente de inteligência”.

Outra consequência do debate sobre os “índios” e do Tribunal de Valladolid foi o seu impacto sobre os mouriscos e os marranos na Espanha do século XVI. Os velhos discursos de discriminação religiosa contra judeus e muçulmanos foram transformados em discriminação racial. A questão não era mais se a população da religião discriminada possuía um Deus e uma teologia equivocados. O racismo religioso contra os indígenas, que questionava a humanidade dos “índios”, foi transportado para os mouriscos e para os marranos, levantando o questionamento sobre a humanidade daqueles que rezavam para o “Deus errado”. Aqueles que rezavam para o “Deus errado” eram concebidos como faltosos de alma, como “sujeitos sem alma” (“sujeitos desalmados”), não humanos ou subumanos. De modo análogo ao dos povos indígenas nas Américas foram expulsos do “escopo da humanidade”, descritos como “animalescos” (Perceval 1992; 1997). O último acontecimento representou uma transformação da inferioridade das religiões não cristãs (islamismo e judaísmo) na Europa medieval para a inferioridade dos seres humanos praticantes dessas religiões (judeus e muçulmanos) na Europa moderna emergente. Assim, podemos afirmar, como resultado do impacto da conquista das Américas no século XVI, a transformação dos velhos discursos de racismo religioso europeu, antes e depois das Cruzadas, em discursos de discriminação racial. Este é o efeito resposta do colonialismo, que volta para assombrar a Europa.

Houve um emaranhamento entre a religião centrada na hierarquia global do cristianismo e o centralismo racial e étnico do Ocidente, expresso em um “sistema-mundo capitalista, patriarcal, eurocêntrico, cristão, moderno e colonialista”, criado após 1492, capaz de identificar os praticantes de uma espiritualidade não ocidental, sendo estes racializados como abaixo da linha do humano. Contra uma narrativa eurocêntrica, como a de pensadores como Foucault (1996), que situam a transmutação do antissemitismo religioso para o antissemitismo racial no século XIX, com a ascensão do racismo científico, afirmamos que o racismo antissemita surgiu na Espanha

do século XVI, no momento em que a velha discriminação antissemita medieval emaranhou-se com o novo imaginário racial moderno, produzido na conquista das Américas. O novo imaginário racial moderno transformou o velho antissemitismo em antissemitismo racial. Ao contrário do que Foucault afirma, o racismo do século XVI já estava institucionalizado como racismo biopolítico do Estado.

O conceito de “povos sem alma” não foi imediatamente estendido aos mouriscos – foram necessárias algumas décadas no século XVI até que o conceito servisse a eles. Na segunda metade do século XVI e, especialmente, dos Julgamentos das Alpujarras⁷, os mouriscos passaram a ser chamados “pessoas sem alma” (“sujeitos desalmados”). Além disso, sempre a partir da segunda metade do século XVI, como consequência de terem sido classificados como “pessoas sem alma”, os mouriscos foram massivamente escravizados em Granada. A despeito da proibição da Igreja de que cristãos fossem escravizados, os mouriscos (muçulmanos convertidos ao cristianismo) eram escravizados (Martín Casares, 2000).

Agora, a “pureza do sangue” estava relacionada às “pessoas sem alma”, tornando irrelevante a questão sobre o quanto essas pessoas teriam sido assimiladas pela cristandade. Era seu ser que estava sendo questionado, e sua humanidade declarada suspeita. Assim, a partir de então, eles não eram mais considerados cristãos verdadeiros ou iguais aos cristãos. O racismo antimourisco se intensificaria durante a segunda metade do século XVI, até a expulsão em massa dos mouros da Península Ibérica, em 1609 (Perceval 1992; 1997; Carrasco 2009).

Em resumo: a conquista das Américas no século XVI estendeu o processo de genocídio/epistemicídio que teve início com a conquista de Al-Andalus para novos sujeitos, tais como os povos indígenas e africanos, ao mesmo tempo em que estimulou a nova lógica racial de genocídio/epistemicídio por parte dos cristãos contra os judeus e os muçulmanos na Espanha.

A conquista da mulher indo-europeia: genocídio/epistemicídio contra a mulher

Há um quarto genocídio/epistemicídio no século XVI que não é relatado com frequência na história dos três genocídios/epistemicídios já mencionados⁸. Trata-se da conquista e do genocídio das mulheres que transmitiam, de geração para geração, o conhecimento indo-europeu nos territórios europeus. Essas mulheres dominavam conhecimentos xamânicos de tempos ancestrais. O conhecimento que acumulavam abrangia diferentes áreas, tais como astronomia, biologia, ética etc. Elas eram empoderadas por resguardarem um conhecimento ancestral e o seu principal papel dentro das comunidades era o de estabelecer formas comunitárias de organização da

7. Estes foram os julgamentos contra os mouriscos, nas montanhas Alpujarras, do lado de fora da cidade de Granada, no século XVI.

8. O trabalho de Silvia Federici (2004) é uma das poucas exceções. Embora o livro não conecte este quarto processo com o genocídio/epistemicídio, ao menos relaciona a caça de mulheres nos séculos XVI e XVII com a escravização dos africanos e a conquista das Américas com a acumulação capitalista global e, em particular, a formação inicial do capitalismo, isto é, a “acumulação primitiva”. Seu trabalho está focado na economia política e não nas estruturas de conhecimento. Entretanto, sua contribuição é crucial para o entendimento da relação entre o genocídio/epistemicídio das mulheres e os outros genocídios/epistemicídios no século XVI.

política e da economia. A perseguição dessas mulheres começou na Baixa Idade Média. Entretanto, intensificou-se nos séculos XVI e XVII, com o advento das estruturas “modernas, coloniais, capitalistas e patriarcais” de poder.

Milhões de mulheres foram queimadas vivas, acusadas de bruxaria, ainda nos primórdios da Modernidade. Dadas as suas qualidades de autoridade e liderança, os ataques constituíram uma estratégia de consolidação do patriarcado centrado na cristandade, que também destruía formas autônomas e comunais de relação com a terra. A Inquisição foi a vanguarda dos ataques. A acusação era um ataque a milhares de mulheres, cuja autonomia, liderança e conhecimento ameaçavam o poder da aristocracia, que se tornava a classe capitalista transnacional tanto nas colônias quanto na agricultura europeia⁹.

9. Para uma análise da transformação da aristocracia europeia em uma classe capitalista, em relação com a formação do sistema moderno mundial, ver o trabalho de Immanuel Wallerstein (1974).

Silvia Federici (2004) defende que esta caça às bruxas se intensificou entre 1550 e 1660. A tese da autora é de que a caça às mulheres, em território europeu, relacionava-se à acumulação primitiva durante o início da expansão capitalista na formação de reserva de trabalho para o capitalismo global. Ela relacionou a escravização de africanos nas Américas e a caça de mulheres na Europa como dois lados da mesma moeda: a acumulação de capital, em escala global, com a necessidade de incorporar trabalho no processo de acumulação capitalista. Para atingir este objetivo, as instituições usaram métodos extremamente violentos.

Ao contrário do que ocorreu com o epistemicídio contra as populações indígenas e muçulmanas, quando milhares de livros foram queimados, no caso do genocídio contra as mulheres indo-europeias não houve livros queimados, pois, a transmissão de conhecimento acontecia, de geração para geração, por meio da tradição oral. Os “livros” eram os corpos das mulheres e, de modo análogo ao que aconteceu com os códices indígenas e com os livros dos muçulmanos, elas foram queimadas vivas.

Consequências dos quatro genocídios/epistemicídios
para as estruturas globais de conhecimento:
a formação de estruturas epistêmicas sexistas e
a esperança por um mundo futuro transmoderno

Os quatro genocídios/epistemicídios do longo século XVI aqui discutidos trouxeram à tona a criação do poder racial e patriarcal e as estruturas epistêmicas em escala mundial emaranhadas com o processo da acumulação global capitalista. Quando, no século XVII, Descartes escreveu “penso, logo existo”, em Amsterdã, no “senso comum” de seu tempo, o “Eu” não poderia ser um africano, um indígena, um muçulmano, um judeu ou uma mulher (ocidental ou não ocidental). Todos estes sujeitos

eram considerados “inferiores” ao longo da estrutura de poder global, racial e patriarcal e seu conhecimento considerado inferior, resultando nos quatro genocídios/epistemicídios do século XVI. O único ser dotado de uma *episteme* superior era o homem ocidental. Os quatro genocídios/epistemicídios são constitutivos das estruturas epistêmicas racistas/sexistas que produziram um privilégio e uma autoridade para a produção de conhecimento do homem ocidental, com a inferiorização dos demais. De acordo com Maldonado-Torres (2008b), o outro lado do “penso, logo existo” é a estrutura racista/sexista do “não penso, não existo”. O último expressa uma “colonização do ser” (Maldonado-Torres 2008b), pela qual todos os sujeitos considerados inferiores não pensam e não desfrutam de uma existência inteira, pois sua humanidade é questionada. Eles pertencem à zona que Fanon denomina “zona do não ser” e que Dussel chama de “exterioridade”.

As universidades ocidentalizadas, desde o início, internalizaram as estruturas racistas/sexistas criadas pelos quatro genocídios/epistemicídios do século XVI. Essas estruturas eurocêntricas de conhecimento se tornaram consensuais. Considera-se normal haver homens ocidentais de cinco países que produzem o cânone de todas as disciplinas daquela universidade. Não há um escândalo nisso, é tudo um reflexo da naturalização das estruturas epistêmicas racistas/sexistas de conhecimento que imperam no mundo moderno e colonial.

No fim do século XVIII, quando as ditas universidades deixaram de ser cristãs e teológicas e se transformaram em seculares e humboltianas, utilizou-se a ideia antropológica kantiana de que a racionalidade está encarnada no homem branco ao norte dos Pirineus. A Península Ibérica foi relacionada ao estigma da irracionalidade, ao lado dos povos de pele negra, vermelha e amarela. As pessoas “sem racionalidade” foram epistemologicamente excluídas das estruturas de conhecimento das universidades. É a partir da estrutura kantiana que o cânone da universidade ocidental é fundado.

Quando o centro do sistema mundial passou da Península Ibérica para o norte da Europa Ocidental, em meados do século XVII, após a Guerra dos Trinta Anos, quando os holandeses derrotaram a Invencível Armada espanhola, o privilégio epistêmico passou, em conjunto com o poder sistêmico, da Península Ibérica para o norte da Europa Ocidental. A visão antropológica racista de Kant, posicionando os Pirineus como linha divisora da Europa, que separava a irracionalidade da racionalidade, seguiu as modificações geopolíticas que tomaram corpo no século XVI. Kant aplicou na Península Ibérica, no século XVIII, a mesma visão racista aplicada ao resto do mundo no século XVI. Isto é importante para que possamos entender porque os portugueses e os espanhóis estão de fora do cânone das universidades ocidentais nos dias de hoje, a despeito de terem estado no centro do sistema-mundial, criado

após 1492. Desde o fim do século XVIII, apenas homens de cinco países (França, Alemanha, Inglaterra, Itália e Estados Unidos) monopolizam o cânone nas universidades ocidentalizadas.

Diante do desafio representado pela Modernidade eurocêntrica e suas estruturas coloniais racistas/sexistas de conhecimento, Dussel propõe a transmodernidade como projeto para dar conta do processo incompleto de decolonização. O “trans” quer dizer “além”. Mas o que quer dizer ir além da Modernidade eurocêntrica?

Se, por um lado, o projeto colonial ocidental de genocídio/epistemicídio foi, em alguma extensão, bem-sucedido, em espaços particulares do mundo, por outro, fracassou totalmente. O pensamento de indígenas, muçulmanos, judeus, negros e mulheres críticos deste projeto continua vivo, ao lado do pensamento de outros críticos do Sul. Após 500 anos de colonização do saber, não existe qualquer tradição cultural ou epistêmica, em um sentido absoluto, que esteja fora da Modernidade eurocêntrica. Tudo foi afetado pela Modernidade eurocêntrica e muitos aspectos do eurocentrismo foram engessados nessas novas epistemologias. Entretanto, isto não significa que cada tradição está contida, em um sentido absoluto, e que não há uma saída da epistemologia ocidental. Ainda existem perspectivas epistêmicas não ocidentais, que guardam uma *exterioridade relativa* da Modernidade eurocêntrica. Elas foram afetadas pelo genocídio/epistemicídio, mas não foram completamente destruídas. É esta *exterioridade relativa* que, de acordo com Enrique Dussel, propicia esperança e possibilidade de um mundo transmoderno: “um mundo onde muitos mundos são possíveis”, para usar o *slogan* zapatista.

A existência de diversidade epistêmica garante o potencial para os esforços de decolonização e de “despatrilização” que não mais estão centrados nas epistemologias e visões de mundo eurocênicas. Para nos movermos além da Modernidade eurocêntrica, Dussel propõe um projeto de decolonização que utiliza continuamente o pensamento crítico das tradições epistêmicas do Sul. É a partir dessas tradições diversas que podemos construir processos que vão trazer ideias diferentes e instituições apropriadas pela Modernidade eurocêntrica para decolonizá-las, em diferentes direções. Na Modernidade eurocêntrica, o Ocidente sequestrou e monopolizou as definições de democracia, direitos humanos, libertação da mulher, economia etc. A transmodernidade implica uma redefinição desses elementos, em diferentes direções, de acordo com a diversidade epistêmica do mundo, em direção a uma multiplicidade de sentidos até um mundo pluriversal.

Se os povos do Sul não seguem as definições hegemônicas ocidentais, eles são imediatamente denunciados e marginalizados da comunidade global, acusados de fundamentalismo. Por exemplo, quando os zapatistas falam sobre democracia não o

fazem a partir de uma perspectiva eurocêntrica, propõem um projeto de democracia que é bem diferente da democracia liberal. Eles redefinem a democracia a partir de uma perspectiva indígena, de “comandar enquanto obedece”, com o “Caracoles” como prática democrática institucional. Entretanto, utilizar um novo conceito de democracia, na Modernidade eurocêntrica, é denunciado como fundamentalismo. O mesmo acontece com o conceito de feminismo. Se as mulheres muçulmanas desenvolvem um “feminismo islâmico” elas são imediatamente denunciadas pelas feministas ocidentais como patriarcais e fundamentalistas. A transmodernidade é um convite para que se produza, a partir de diferentes projetos epistêmicos políticos que existem no mundo hoje, uma redefinição dos muitos elementos apropriados pela Modernidade eurocêntrica e tratados como inerentes à Europa, rumo a um projeto decolonial de liberação para além das estruturas capitalistas, patriarcais, eurocêntricas, cristãs, modernas e coloniais. De acordo com Dussel:

Quando falo de transmodernidade estou me referindo a um projeto global que busca transcender a Modernidade da Europa e da América do Norte. Este projeto não é pós-moderno, pois a pós-Modernidade ainda é uma crítica incompleta da Modernidade, feita pelos europeus e pelos norte-americanos. A transmodernidade, ao contrário, é uma tarefa, em meu caso, expressa filosoficamente, cujo ponto de partida é aquilo que foi descartado, desvalorizado e julgado como inútil entre as culturas globais, incluindo a filosofia colonizada ou das periferias [...] (Dussel 2008b: 19-20).

Ademais, a transmodernidade pede por diálogos interfilosóficos para produzir a pluralidade de sentidos, onde o novo universo também é plural. Entretanto, a transmodernidade não é, de modo algum, equivalente a uma celebração liberal e multiculturalista da diversidade epistêmica do mundo, onde as estruturas de poder permanecem intactas. A transmodernidade é um reconhecimento da diversidade epistêmica sem o relativismo epistêmico. O chamado por uma pluralidade epistêmica, como uma oposição ao universalismo epistêmico, não é equivalente a uma posição relativista. Ao contrário, a transmodernidade reconhece a necessidade de um projeto global compartilhado contra o capitalismo, o patriarcado, o imperialismo e o colonialismo. Mas ele rejeita a universalidade das soluções, onde um define pelos outros qual é a “solução”. Universalidade, na Modernidade europeia, significava “um define pelos outros”. A transmodernidade clama por uma pluralidade de soluções, onde “muitos decidem por muitos”. A partir de diferentes tradições epistemológicas e culturais surgirão também respostas diferentes para os mesmos problemas. O horizonte transmoderno tem como objetivo a produção de conceitos, significados e filosofias plurais, bem como de um mundo plural. Como Dussel atesta, a transmodernidade está

[...] orientada em direção a uma futura filosofia global plural. Este projeto é necessariamente transmoderno e, então, também transcapitalista [...]. Por um longo tempo, talvez séculos, as muitas tradições filosóficas seguiram seus caminhos, mas nenhuma delas se parecia com a pluralidade transmoderna (diferente do universal, e não pós-moderno) que aparece no horizonte. Agora, “outras filosofias” são possíveis, pois um “novo mundo” é possível, conforme proclamado pelo Movimento de Libertação Zapatista, em Chipas, no México (Dussel 2008b: 20).

Conclusão

Esta discussão tem grandes implicações para a decolonização das universidades ocidentalizadas. Até então, essas universidades têm operado a partir de um uni-versalismo no qual “um (homem ocidental de cinco países) define pelos outros” o que é conhecimento válido e verdadeiro. Descolonizar as estruturas de conhecimento da universidade ocidental vai requerer, entre outras coisas:

1. Reconhecimento do provincialismo e do racismo/sexismo epistêmico que constituem a estrutura fundamental resultante de um genocídio/epistemicídio implementado pelo projeto colonial e patriarcal do século XVI.
2. Rompimento com o universalismo onde um (“uni”) decide pelos outros, a saber, a epistemologia ocidental.
3. Encaminhamento da diversidade epistêmica para o cânone do pensamento, criando o pluralismo de sentidos e conceitos, onde a conversação intepistêmica, entre muitas tradições epistemológicas, produz novas redefinições para velhos conceitos e cria novos conceitos plurais com “muitos decidindo por muitos” (pluri-verso), em lugar de “um definir pelos outros” (uni-verso).

Se as universidades ocidentalizadas assumirem estes três pontos programáticos deixarão de ser ocidentalizadas e uni-versais. Essas se transformarão, de uni-versidades ocidentais em pluri-versidades decoloniais. Se os projetos modernos eurocêntricos, racistas e sexistas de Kant e Humbolt tornaram-se a fundação epistemológica delas desde o século XVIII, como resultado de 300 anos de genocídio/epistemicídio no mundo, a transmodernidade de Enrique Dussel constitui a nova fundação epistêmica para a pluri-versidade decolonial, cuja produção de conhecimento deve estar a serviço de um mundo para além do “sistema-mundo capitalista, patriarcal, eurocêntrico, cristão, moderno e colonialista”.

Abstract: This article discusses the epistemic structures of the modern world in relation to four genocides/epistemicides of the long 16th century (1450-1650). It argues that the epistemic privilege of Western Man was built upon the genocide/epistemicide against colonial subjects. The article relates the racist/sexist epistemic structure of Westernized Universities and the modern world to the genocide/epistemicide against Muslims and Jews in the conquest of Al-Andalus, against indigenous peoples in the conquest of the Americas, against African people in the conquest of Africa and their enslavement in the Americas and against European women burned alive accused of being witches. These four genocide/epistemicides are foundational to modern/colonial epistemic structures and to Westernized Universities. The main thesis of the article is that the condition of possibility of the 1640s cartesian idolatric God-eye view of the "I think, therefore I exist" is the "I exterminate, therefore I exist".

keywords: Westernized Universities, racist/sexist epistemology, world-system, genocide/epistemicide, colonial conquest.

Referências

ANZALDÚA, Gloria. *Borderlands/La frontera: the new mestiza*. San Francisco: Spinsters: Aunt Lute, 1987.

BARRIOS AGUILERA, Manuel. *La suerte de los vencidos: estudios y reflexiones sobre la cuestión morisca*. Granada: Universidad de Granada, 2009.

CARO BAROJA, Julio. *Los Moriscos del Reino de Granada*. Madrid: Ediciones Istmo, 1991.

CARRASCO, Rafael. *Deportados en nombre de Dios: la expulsión de los Moriscos cuarto centenario de una ignominia*. Barcelona: Ediciones Destino, 2009.

CASTRO-GOMEZ, Santiago. *La hybris del punto cero: ciencia, raza e ilustración en La Nueva Granada (1750-1816)*. Bogotá: Editorial Pontificia Universidad Javeriana, 2003.

CRENSHAW, Kimberlé. Mapping the margins: intersectionality, identity politics, and violence against women of color. *Stanford Law Review*, v. 43, p. 1241-1279, 1991.

DESCARTES, René. *Discours de la méthode*. Cambridge: Cambridge University Press, 2013.

DOMÍNGUEZ ORTIZ, Antonio. *Moriscos: la mirada de un historiador*. Granada: Universidad de Granada, 2009.

DUSSEL, Enrique. Anti-meditaciones cartesianas: sobre el origen del anti-discurso filosófico de la modernidad. *Tabula Rasa*, v. 9, p. 153-197, 2008a.

———. A New Age in the history of philosophy: the world dialogue between philosophical traditions. *Prajñā Vihāra: Journal of Philosophy and Religion*, v. 9, n. 1, p. 1-21, 2008b.

- . *The invention of the Americas*. New York: Continuum, 1995.
- . *Historia de la Iglesia en América Latina: medio milenio de coloniaje y liberación*. Madrid: Mundo Negro-Esquila Misional, 1992.
- . *El episcopado latinoamericano y la liberación de los pobres (1504-1620)*. México: Centro de Reflexión Teológica, 1979.
- . *Filosofía de liberación*. México: Edicol, 1977.
- FANON, Frantz. *Piel negra, máscara blancas*. Madrid: Akal, 2010.
- FEDERICI Silvia. *Caliban and the witch: women, the body and primitive accumulation*. New York: Autonomedia, 2004.
- FOUCAULT, Michel. *Genealogía del racismo*. La Plata: Colección Caronte Ensayos, 1996.
- GALÁN SÁNCHEZ Ángel. *Una sociedad en transición: los Granadinos de Mudéjares a Moriscos*. Granada: Universidad de Granada, 2010.
- GARRIDO ARANDA, Antonio. *Moriscos e indios: precedentes hispánicos de la evangelización de México*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1980.
- GROSFOGUEL, Ramon. The dilemmas of ethnic studies in the United States: between liberal multiculturalism, identity politics, disciplinary colonization, and decolonial epistemologies. *Human Architecture: Journal of the Sociology of Self-Knowledge*, v. X, n. 1, p. 81-90, 2012.
- . Decolonizing post-colonial studies and paradigms of political-economy: transmodernity, decolonial thinking and global coloniality. *Transmodernity: Journal of Peripheral Cultural Production of the Luso-Hispanic World*, v. I, n. 1, p. 1-38, 2011. Disponível em: <<http://escholarship.org/uc/item/21k6t3fq>>.
- . Human rights and anti-semitism after Gaza. *Human Architecture: Journal of the Sociology of Self-Knowledge*, v. VII, n. 2, Spring 2009, p. 89-101.
- HARAWAY, Donna. Situated knowledges: the science question in feminism and the privilege of partial perspective. *Feminist Studies*, v. 14, p. 575-599, 1988.
- KETTAMI, Ali. *El resurgir del islam en Al-Andalus*. Barcelona: Abadia Editors, 2012.
- MAÍLLO SALGADO, Felipe. *De la desaparición de Al-Andalus*. Madrid: Abada Editores, 2004.

MALDONADO-TORRES, Nelson. religion, conquête et race dans la fondation du monde moderne/colonial. In: MESTIRI, Mohamed; GROSGOUEL, Ramon; SOUM, El Yamine (Eds). *Islamophobie dans le monde moderne*. Paris: IIIT, 2008a.

———. *Against war*. Durham; London: Duke University Press, 2008b.

MARTÍN CASARES, Aurelia. *La esclavitud en la Granada del siglo XVI*. Granada: Universidad de Granada y Diputación Provincial de Granada, 2000.

MARTÍN DE LA HOZ Juan Carlos. *El islam y España*. Madrid: Rialp, 2010.

NIMAKO, Kwame; WILLEMSSEN, Glenn. *The dutch Atlantic: slavery, abolition and emancipation*. London: Pluto Press, 2011.

PERCEVAL, Jose María. *Todos son uno. Arquetipos, xenofobia y racismo. La imagen del Morisco en la monarquía española durante los siglos XVI y XVII*. Almería: Instituto de Estudios Almeriense, 1997.

———. Animalitos del señor: aproximación a una reoría de las animalizaciones propias y del otro, sea enemigo o siervo, en la España imperial (1550-1650). *Areas: Revista de Ciencias Sociales*, v. 14, p.173-184, 1992.

RABAKA, Reiland. *Against epistemic apartheid: W. E. B Du Bois and the disciplinary decadence of sociology*. United Kingdom: Lexington Books, 2010.

SANTOS, Boaventura de Sousa. *Epistemologias del Sur*. Mexico: Siglo XXI, 2010.

WALLERSTEIN, Immanuel. *The modern world-system i: capitalist agriculture and the origins of the european world-economy in the sixteen century*. New York: Academic Press, 1974.